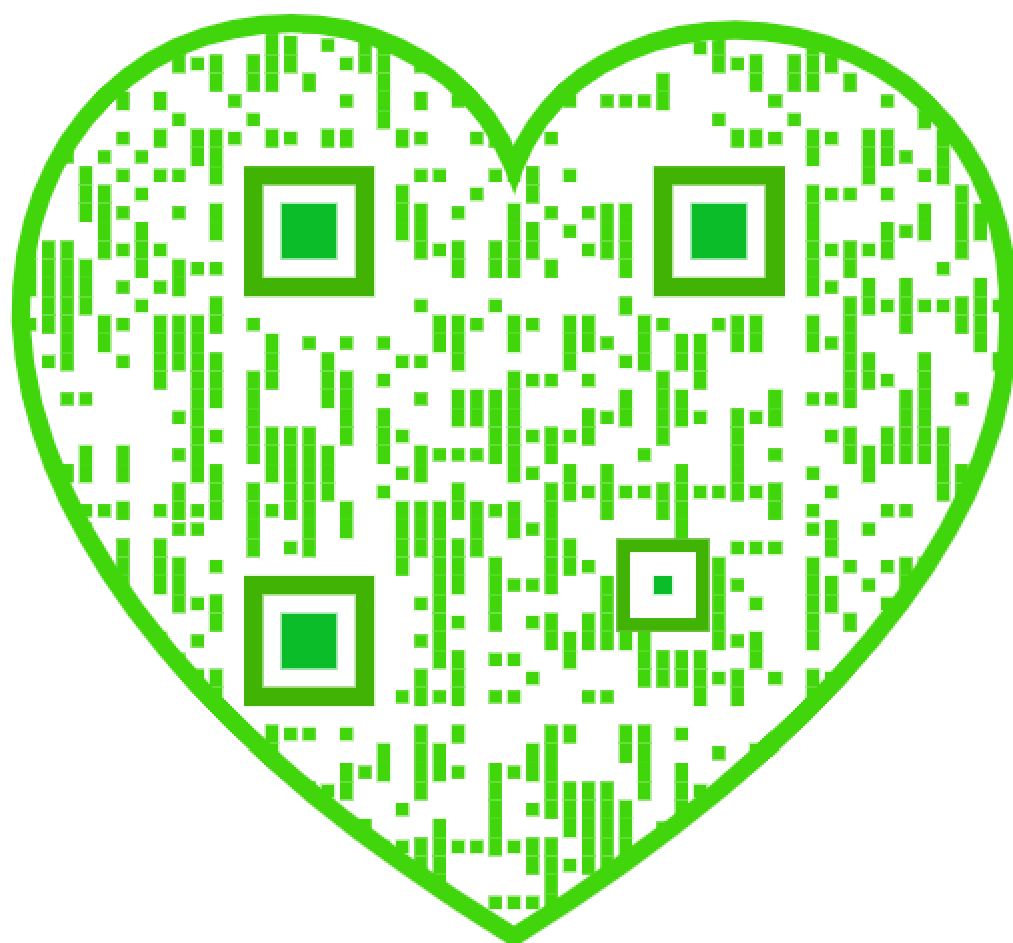
presente Rousseau che Helmholtz si riferisce, bensì a una camera oscura più evoluta, e cioè a un apparecchio fotografico: una camera oscura provvista di una lente, allo stesso modo in cui il bulbo oculare è provvisto del cristallino. Il funzionamento dell'occhio come strumento ottico complesso è studiato e descritto da Helmholtz con una specifica attenzione al meccanismo dell'accomodamento. Ma non è questo il punto decisivo, anche se, in ogni caso, non è una differenza di poco conto, rispetto alla camera oscura ovvero all'apparecchio fotografico, quella rappresentata dalla visione prospettica e in movimento di cui è capace l'occhio. Decisivo, nell'analogia camera oscura-occhio, è il fatto che, al pari di quanto accade nella camera oscura ovvero nell'apparecchio fotografico, anche all'interno del bulbo oculare penetra, attraverso una lente, un raggio di luce che ne colpisce il fondo. Ma il fondo dell'occhio non è una superficie piana, una sorta di schermo, come in una macchina fotografica tradizionale: è – la retina – un fitto insieme di terminazioni nervose, che reagiscono alla stimolazione luminosa e trasmettono i relativi impulsi al cervello. Le cose non cambiano molto se, per prospettare la possibilità che in tal modo sia assicurata una rappresentazione oggettiva della realtà esterna, si arriva – come da più parti accade – ad assumere una qualche stabile corrispondenza tra punti della retina e la collocazione spaziale dei raggi che penetrano nel bulbo. È evidente, infatti, che anche in questo caso quella che si vorrebbe fosse un'immagine fedele, *oggettiva* del mondo esterno altro non è che uno stato del soggetto percipiente. Ma vi è in realtà di più. Il soggetto percipiente avverte tale stato come proprio stato *interno*, come uno stato di eccitazione in cui è posto da quanto avverte come diverso da sé, come *esterno* a se stesso. Quell'eccitazione, però, non pare essere altro che la liberazione di un'energia specifica delle terminazioni nervose coinvolte nel processo della visione; terminazioni che, indipendentemente dal tipo di sollecitazione cui possono venire sottoposte (dal raggio solare al pugno che, se malauguratamente colpisce l'occhio, "fa vedere le stelle"), danno comunque luogo a sensazioni luminose. Come aveva sostenuto il grande fisiologo Johannes Müller, maestro di Helmholtz, tutte le fibre nervose sembrano possedere un'"energia specifica sensoriale" che, da ciò che proviene dal mondo esterno, da quanto viene a stimolare il corpo, riceve l'impulso a liberarsi. L'"energia specifica sensoriale" che così si manifesta come uno stato delle fibre nervose interessate non può non essere posta in connessione con quello che indichiamo come mondo esterno. Nello stesso tempo deve essere però chiaro che quel che noi riteniamo di venire a sapere del mondo esterno in forza di quegli stati delle nostre fibre nervose che chiamiamo sensazioni e percezioni altro non sono che *segni*, veri e propri *simboli*: segni e simboli di importanza fondamentale per il nostro orientamento, per l'intero dispiegarsi del nostro agire, ma in ogni caso non accreditabili come rappresentazioni oggettive, descrizioni fedeli e circostanziate di quella che solitamente viene indicata come la realtà del mondo esterno. I termini in cui pensare il confine tra l'esterno e l'interno si sono indiscutibilmente fatti più complessi, ma non per questo impossibili da ridisegnare.

Se sensazioni e percezioni sono segni, sono simboli di un mondo esterno che dà notizia di sé stimolando in quello che diciamo il nostro *interno* la liberazione delle energie presenti nelle fibre nervose del nostro corpo, è allora ovvio che queste ultime non possono non essere considerate come qualcosa di *esterno* rispetto all'attività che in esse così si esplica. Quest'attività – il sentire, il



percepire – è fondamentale nel nostro costituirci in individui che conoscono, che agiscono, che arrivano anche a maturare una coscienza, anche se larga parte del lavorio con cui vengono colti e interpretati i segni e i simboli del mondo in cui ci troviamo a operare è fatto – affermava Helmholtz – di vere e proprie "inferenze inconsce", comunque testimonianza del carattere fondamentalmente spontaneo, forse anche creativo, di tale attività. Il sistema nervoso nel suo complesso – ivi compreso, dunque, l'encefalo – appare indispensabile al manifestarsi di tale attività, ma non per questo vi sono elementi per affermarne la coincidenza con quest'ultima. Rimane, però, che tutto cospira affinché ciò che avvertiamo come interno e che possiamo anche indicare come "vita dell'anima" risulti comunque inconcepibile, fatta salva la sua stessa spontaneità, se non si tiene conto della sua costante interazione con l'esterno, se non se ne considera il costante pulsare e – appunto – *animare* un corpo. Come aveva sostenuto Johannes Müller e come Helmholtz mostra di condividere, è allora da prendere in seria considerazione la tesi per cui la costruzione del nostro corpo, del nostro sistema percettivo è tale che percepire il mondo significa in ultima analisi percepire noi stessi. Tra l'esterno e l'interno la connessione è strettissima, di fatto pare trasformarsi in coincidenza, o quantomeno in una sintesi di cui la consapevolezza ci è data dal nostro stesso agire, dal nostro stesso operare riconoscendoci come individui in grado di compiere azioni.

3. Quanto così messo in evidenza dalla fisiologia delle sensazioni nella seconda metà del secolo XIX poteva per molti buoni motivi apparire la conferma, addirittura il coerente sviluppo di alcune idee di Goethe e, in primo luogo, proprio di quelle avanzate nella *Teoria dei colori*. Helmholtz non condivide, peraltro, la polemica antinewtoniana di Goethe e, in misura essenziale, il rifiuto della natura composta della luce. Ma ciò non gli impedisce – con la consueta citazione d'obbligo del celebre verso "Se l'occhio non fosse solare, / come potremmo scorgere la luce?" – di riconoscere la piena fondatezza dal punto di vista fisiologico di molte delle tesi goethiane. Motivo conduttore di queste ultime è – appunto – la convinzione della natura "solare" dell'occhio, organo espressamente destinato a reagire ai raggi solari e, come tale, "debitore della sua esistenza alla luce". Stimolando la specializzazione degli "organi indifferenziati dei corpi animali", la luce ha fatto "nascere un organo che divenga il suo uguale". L'occhio – aveva scritto Goethe – "prende forma alla luce per la luce, perché la luce interna venga incontro a quella esterna". La luce, nella sua vera natura, è assolutamente pura, è assolutamente semplice, al di là di tutte le diffrazioni e rifrazioni da cui risultano i colori. È allo stesso modo che le forme assunte dal vivente sono tutte quante prodotte da un unico intimo pulsare della natura nella sua "eterna sistole e diastole". La natura si differenzia in una molteplicità di forme, alternativamente interne ed esterne l'una all'altra poiché in natura, come un altro celebre verso di Goethe sentenziava, "nessun vivente è un uno / è sempre un molti".

Come in Goethe già era venuto delineandosi, è in primo luogo proprio lo studio del processo della visione, l'esame della struttura e del funzionamento dell'occhio, a contribuire in modo determinante al sostanziale abbandono della concezione della conoscenza come atto fondato su una soggettività capace di un'intuizione pura e immediata, dall'*interno*, di quanto le si presenta, all'*esterno*, come oggettività da essa completamente,

integralmente separata. Solo un grossolano fraintendimento di quale, per Goethe, sia l'effettiva natura della luce – natura semplice e ovunque diffusiva di se medesima – può far trovare sorprendente tutto questo. Vi è però da chiedersi, nello stesso tempo, se ed eventualmente in quale misura quel ridimensionamento non porti non solo ad attenuare, ma addirittura a eliminare la possibilità dell'esistenza di una qualche forma di interiorità, di riflessione su se medesimi, di autocoscienza. Esistenza che, invece, per più aspetti pare ragionevole contemplare anche alla luce del mutamento di punto di vista, di paradigma nella valutazione dei modi in cui la rappresentazione del mondo esterno si offre al soggetto conoscente. Senza per questo fare ricorso all'impegnativa e, nello stesso tempo, forse evanescente espressione di interiorità, pare in effetti necessario prendere atto dell'esistenza di un punto di riferimento, ovvero di equilibrio, nella costante tensione tra esterno e interno che sta alla base del costituirsi del rapporto tra il soggetto e la realtà. Il soggetto si rappresenta quest'ultima nello stesso momento in cui – ed è questo il punto da sottolineare con forza – della medesima avverte di fare comunque parte, e dunque nello stesso momento in cui di essa ha come la consapevolezza di essere pervaso.

In realtà, quella che in ogni caso è una nuova configurazione del confine, della tensione tra esterno e interno, fa capire con chiarezza che di uno dei due poli di quella tensione – quello che appunto indichiamo come l'*interno* – abbiamo una cognizione comunque più diretta. Ciò avviene per l'ovvia ragione che esso è costituito dal nostro corpo come nucleo di aggregazione di quelle risposte alle stimolazioni della realtà circostante che ci fanno costruire come una mappa della medesima. In questa mappa ci orientiamo in base a segni, a simboli

per noi comunque intelligibili, al di là di quello che può essere il loro carattere convenzionale. Quei segni, quei simboli, sono fondamentali per il controllo e la prosecuzione di tutte le nostre operazioni, innanzitutto di quelle conoscitive. Tali operazioni, in più di un caso, vengono compiute senza che se ne abbia una consapevolezza *immediata*; esse, però, hanno successo e ci assicurano della connessione e della vera e propria coerenza di quella che appare così definibile – come appunto si prende a fare a partire da Gustav Theodor Fechner – come la nostra unità psicofisica. La consapevolezza di tale unità psicofisica – consapevolezza che nulla può avere dell'immediatezza di uno sguardo verso l'interno – è una consapevolezza che non ha sempre la medesima nettezza e la medesima intensità, ma presenta comunque una sua continuità. È la temporalità a svolgere un ruolo decisivo nella costituzione di quell'unità psicofisica, perché in certo senso garante della stessa consistenza spaziale di quest'ultima nella misura in cui il corpo in cui essa ha sede presenta una sua specifica aggregazione in funzione diretta della concatenazione temporale degli stimoli e delle risposte che assicurano la vita stessa del corpo. Ed è in tale dimensione della temporalità – anche in questo caso si potrebbe però affermare che non c'è niente di nuovo sotto il sole: basti pensare alle formulazioni agostiniane e cartesiane – che appare ovvio ravvisare il manifestarsi dell'*interno*. *L'interno* è così assicurato nella sua assenza di estensione (che appunto lo differenzia dall'*esterno*) e, nello stesso momento, è garantito in quella che potremmo chiamare la sua persistenza dinamica.

4. Il riconoscimento dell'importanza decisiva del fattore temporale nei processi percettivi avviene, da parte di Helmholtz, innanzitutto – come è ovvio – nelle indagini

da lui dedicate alle sensazioni di suono. Più in generale, però, l'attenzione per la dimensione temporale prende a caratterizzare il lavoro di tutti gli studiosi in varia misura impegnati nella scientificizzazione dello studio della psiche. Tutto particolare, in questo quadro, è l'impatto che la prospettiva evoluzionistica darwiniana ha su chi indaga l'interazione fisico-psichico: l'esame delle dinamiche di adattamento all'ambiente impone di fare largo spazio al fattore temporale, la cui cruciale importanza emerge nel ruolo che l'attività della memoria mostra di svolgere nell'intero processo della vita della psiche, dalle sensazioni elementari sino ai livelli più complessi dell'elaborazione intellettuale e della stessa creazione artistica. La formula – escogitata dal fisiologo Ewald Hering – secondo cui nella memoria va ravvisata essenzialmente una "funzione della materia organizzata" incontra ampio consenso, al di là di quella che a qualche critico appare una concessione a una sorta di lamarckismo "ingenuo". Il consenso è, tra gli altri, quello di Ernst Mach, che pone al centro della propria riflessione intorno al problema della conoscenza la messa a punto del processo sensoriale e percettivo e quindi la definizione dei rapporti tra il fisico e lo psichico. Ciò avviene, appunto, sempre con un'accentuazione tutta particolare della componente temporale di tali rapporti, componente che, d'altronde, Mach sottolinea anche da protagonista dello sviluppo dell'indagine fisica dell'epoca.

La convinzione che sia necessario assumere un punto di vista prevalentemente diacronico per arrivare a un'effettiva comprensione dei processi psichici è rafforzata anche dalla constatazione delle oscillazioni, delle vere e proprie cesure del processo sensoriale e percettivo. L'osservazione e la descrizione di quest'ultimo impongono tra l'altro di prendere atto – come del resto era già stato

prefigurato nel programma herbartiano di una psicologia come scienza da fondare non solo sull'esperienza, ma anche sulla metafisica e sulla matematica – dell'esistenza di specifiche "soglie" (e dunque di livelli di inconscio) che l'intensità degli stimoli provenienti dal mondo esterno devono superare perché si liberi l'energia latente nella psiche. La coscienza presenta così, sempre più chiaramente, una struttura si potrebbe dire "dilatata", mai "puntuale". Ma il terreno su cui si manifesta la necessità – e con essa la vera e propria fecondità – dell'assunzione di quel punto di vista diacronico, del riconoscimento del carattere costituzionalmente temporale della vita psichica, pare essere soprattutto un altro. È il terreno su cui si assiste allo sviluppo su larga scala di un lavoro di indagine intorno alle funzioni del sistema nervoso centrale. Ciò è favorito non solo dal superamento di alcune difficoltà di ordine tecnico, ma in buona misura anche dal venir meno – ed è forse questo il passo decisivo – di una sorta di vera e propria autocensura, autocensura peraltro comprensibile dinanzi agli interrogativi legati alla possibilità di un lavoro sperimentale in grado di estendersi dalle indagini sulla fisiologia degli specifici organi di senso al sondaggio sistematico del cervello. Questo lavoro di indagine – che è lavoro di anatomisti e di fisiologi e, nello stesso tempo, di psichiatri, e di anatomisti, fisiologi e psichiatri non solo tedeschi ma anche francesi, inglesi, italiani – innanzitutto prospetta la concreta possibilità di individuare specifiche corrispondenze tra determinate aree della corteccia cerebrale e determinate operazioni della psiche, corrispondenze, vere e proprie connessioni la cui ricognizione non può come tale non essere densa di implicazioni nella direzione di una vera e propria storia evolutiva del sistema nervoso centrale. Ma soprattutto – ed è questo il punto, ed è un punto

tanto più importante perché ciò che viene in questo caso rilevato non è immediatamente esposto al pericolo di condurre a conseguenze di carattere pericolosamente materialistico – quel che viene a mettersi in evidenza a un'osservazione di tipo strettamente clinico-osservativo è che anche quelle che vengono indicate come "malattie dell'anima" presentano un carattere evolutivo al pari delle malattie del corpo. Anche le "malattie dell'anima" – delle quali le alterazioni, le disgregazioni della coscienza sono sintomo inequivocabile – sono coinvolte appieno nella dimensione della temporalità: i fenomeni di graduale dissoluzione delle associazioni indispensabili alla vita della psiche che sono caratteristici delle cosiddette "afasie" ne forniscono prova eloquente.

5. Dal punto di vista dello sviluppo del lavoro diagnostico e anche clinico, quanto così viene a maturare e a prendere consistenza circa lo studio delle funzioni cerebrali è di indubbia importanza. Appare infatti possibile compiere più di un passo avanti nell'indagine di quell'"interno" – perché in ogni caso continua dai più a essere così indicato – verso cui si rivolge lo sguardo sia dei neuroanatomisti sia di coloro che indagano sulle turbe della psiche con metodi clinico-diagnostici. Ciò appare possibile attraverso l'osservazione e l'esame di quelle che possono essere considerate estrinsecazioni di tale "interno", osservazione ed esame che non comportano impegni circa la natura ultima del medesimo, circa quanto accade in quella che, in uno dei suoi consueti slanci visionari, Balzac aveva chiamato "la camera oscura del mio cervello".

La chiamata in causa da più parti della dimensione della temporalità nella ricognizione e nello studio a più livelli dell'attività di una psiche ormai riconosciuta nel suo

intimo legame con le funzioni cerebrali non può così non condurre al definitivo riconoscimento dell'evanescenza del confine tra l'esterno e l'interno. Tale riconoscimento fa sì che anche nella riflessione filosofica si consolidi la convinzione del carattere costituzionalmente temporale della struttura del soggetto. Il riconoscimento, la decisa sottolineatura di tale carattere, appare quasi come la sola via d'uscita dalla perdita di fondamento della propria unità autocosciente cui un soggetto che si volesse in grado di un'intuizione pura assoluta mostra invece di essere esposto, una volta condotto a rendere conto del processo attraverso cui arriva a disporre della nozione di una realtà a esso esterna. A voler fare uso di un'immagine comunque approssimativa, la temporalità appare come una struttura che tiene insieme dall'interno un io di cui essa è costitutiva e che, concepito come individuale, si troverebbe esposto al rischio della disgregazione per eccessiva rigidezza della sua costruzione. La temporalità è questa sorta di struttura interna, di armatura *elastica* che assicura, senza dilacerarsi, la proiezione nella duplice direzione del passato e del futuro. E, in linea con una concezione del genere, si potrebbe addirittura arrivare a concepire l'individualità del soggetto conoscente – e conoscente in quanto capace di percezioni e in possesso di rappresentazioni che sono innanzitutto percezioni e rappresentazioni di se medesimo – semplicemente come una sorta di vero e proprio "luogo geometrico" di tali percezioni, di tali rappresentazioni. L'evanescenza del confine tra esterno e interno è anche – è anzi in primo luogo – l'evanescenza dell'individualità coscienziale.

È però indubbio che ciò non possa non costituire un problema. Se appare incerta l'effettiva esistenza di un interno, addirittura di un'interiorità, rimane però il fatto che delle operazioni eseguite dal nostro corpo possedia-

mo una consapevolezza, consapevolezza che appunto si estende – la centrale importanza della temporalità non viene in alcun modo meno – a quanto di quelle operazioni è premessa, è motivo, è causa. Non solo: tale consapevolezza, per quanto possa essere vaga, si estende anche a quanto è causa delle operazioni ancora da realizzare, e che la filosofia indica come causa finale o, più semplicemente, *motivo*. Del darsi di tale consapevolezza le prove dirette e indirette sembrano abbondare, benché possano essere sollevate riserve e obiezioni circa la stabilità e la stessa continua presenza di tale consapevolezza, condizionata anch'essa dalla temporalità costituzionale del cosiddetto soggetto e quindi, almeno in apparenza, non in grado di estendersi a tutta la sfera d'azione del medesimo. È ovvio, perciò, che non può non porsi un problema che investe questioni centrali non solo della problematica gnoseologica, ma anche, se non soprattutto, della riflessione morale: appare evidente che ogni considerazione relativa al problema dell'azione, dei suoi fondamenti e dei suoi condizionamenti, dunque della libertà, è destinata a vanificarsi in assenza di effettivi soggetti dell'azione medesima, di entità in grado di porla in esecuzione o, comunque, in essa costantemente coinvolte. Anche chi, come William James, si fa addirittura gioco delle fantasticherie neokantiane circa l'esistenza di una "coscienzialità" che pare filiazione diretta dell'io fichtiano e arriva così a domandarsi se davvero vi siano le condizioni perché "esista la coscienza", non può negare che, in ogni caso, il nascere e lo svilupparsi del conoscere e l'esplicarsi dell'agire non possono essere concepiti altro che sorretti e guidati da un'ineliminabile funzione coscienziale assegnata a quell'aggregato di sensazioni e percezioni che è il nostro cosiddetto io individuale.

4

Il fluire della coscienza

1. Molte, se non quasi tutte le domande che lo sviluppo delle indagini della scienza ottocentesca sulle varie articolazioni della vita della psiche pone alla filosofia conducendola a una cospicua revisione dei propri apparati categoriali, del suo stesso punto di vista, sono al centro della riflessione di Bergson sulla memoria e sul tempo. E di molti di quegli interrogativi – in gran parte sollevati dalla neuroanatomia e dalla psicopatologia – Bergson riesce a penetrare il senso profondo, senza peraltro voler fare altro che evocarlo, che suggerire una visione più complessa, più articolata della vita di un'entità sfuggente e, nello stesso momento, evidente come la psiche. "Bergson, voi siete un mago", gli scrive nel 1907 William James nel ringraziarlo dell'invio dell'*Evoluzione creatrice*, del libro in cui viene compiuto il sortilegio di una filosofia del tempo come durata.

Il tempo fa sì che la nostra percezione sia solo la percezione del passato e che il presente sia un'illusione, un "inafferrabile progresso del passato che erode l'avvenire". Per questo, un'analisi psicologica che sia veramente tale deve riuscire a integrare in continuazione la statica e la dinamica, unendo l'esame del dato coscienziale all'osservazione dei processi fisiologici e biologici. Quel

dato, in realtà, ha anch'esso una sua durata: esso riempie la coscienza per un tempo brevissimo, solo metaforicamente definibile come un istante, dato che in ogni caso noi ci troviamo nel tempo, quel tempo che fa anche sì che la "la mia percezione concreta e complessa" sia sempre quella che è "gonfiata dai miei ricordi e che presenta sempre un certo spessore di durata". In realtà, solo eliminando ogni forma di memoria – e l'operazione ci è vietata dalla nostra costituzione – sarebbe possibile concepire la percezione nella sua essenza autentica: pienamente coincidente con il suo oggetto, quella percezione dovrebbe avere luogo in un istante, fornendoci come un'"immagine del tutto". Tutte le nostre specifiche percezioni sono dunque "limitazioni" di quella "percezione pura", limitazioni dovute alla "facoltà che noi abbiamo di operare dei mutamenti nelle cose, facoltà attestata dalla coscienza e verso cui paiono convergere tutte le potenze del corpo organizzato". Se vi è un "punto di contatto tra la coscienza e le cose, tra il corpo e lo spirito", quel "punto di contatto" può essere individuato tenendo conto di quanto lo stato istantaneo e ideale della "percezione pura" sia arricchito e condizionato dalle immagini conservate dalla memoria e indispensabili all'azione. Il corpo svolge una funzione fondamentale nelle operazioni altrettanto fondamentali della memoria. Da una parte abbiamo le immagini-ricordo di ciò che è passato; dall'altra, invece, abbiamo le immagini costituite dagli schemi secondo cui operano i meccanismi cerebrali alla base del nostro agire. Il corpo costituisce in tal modo un "limite in movimento tra l'avvenire e il passato". La dimensione inestesa del passato, conservata nella memoria e fatta di immagini-ricordo, si traduce, tramite la materia del corpo, in una vera e propria presa sulla realtà fatta di immagini che ci

appaiono istantanee. La catena di innervazioni motorie che fungono da immagini direttrici di un conoscere che è comunque sempre agire può però spezzarsi. Il venire meno di alcuni anelli di quella catena mette in evidenza, per contrasto, l'importanza decisiva di una serie di connessioni, di associazioni, in primo luogo di quelle linguistiche. È esattamente quanto scoperto dallo studio delle patologie del linguaggio indicate con il termine generico di "afasie".

Per Bergson, i risultati della ricerca intorno alle afasie illuminano aspetti assai importanti del rapporto tra la coscienza e la memoria, memoria che in linea di principio – come "memoria pura" – non può non essere consustanziale al tempo reale della durata, così come la "percezione pura" è la percezione istantanea del tutto. A giudizio di Bergson, quanto messo in luce dallo studio delle afasie impone di prendere atto che la coscienza come *continuum* che accompagna le nostre reazioni all'ambiente esplica un'attività che non vi è motivo di pensare coincida con quella cerebrale. Bergson non condivide la teoria della localizzazione cerebrale: il cervello non assolve alla funzione di conservare il passato. Il cervello è solo "l'organo dell'attenzione per la vita". Il cervello, di tutti i ricordi di cui siamo in possesso, seleziona quelli funzionali all'esecuzione delle azioni. Il cervello impedisce che il pensiero si perda nel sogno; nondimeno il sogno è realtà, così come è una realtà quanto è conservato nel nostro ricordo. Al di là di ogni ricognizione, per quanto minuziosa possa essere, dei fatti relativi al funzionamento normale e patologico del cervello, niente può contestare ciò di cui ci assicura l'"esperienza interna allo stato puro". Quell'esperienza coglie il darsi immediato della coscienza e in tal modo ci impone di prendere atto dell'esistenza di una "sostanza" – "sostanza" che per Bergson è spirituale e di cui la

nostra attività di pensiero è testimonianza inequivocabile – il cui carattere essenziale è *durare*, cioè "prolungare senza posa nel presente un passato indistruttibile". Non vi è un luogo in cui il ricordo sia come messo al riparo, conservato. È da se stesso che il ricordo si conserva. E, del resto, già Baudelaire aveva scritto che "il palinsesto della memoria è indistruttibile", che "nulla va perduto, nello spirituale come nel materiale". Proprio allorché le connessioni, le associazioni cerebrali si interrompono e il cervello sospende l'"attenzione alla vita", vengono alla luce *allo stato puro* i fatti che illustrano il funzionamento della memoria. La memoria garantisce la connessione, senza soluzione di continuità, di tutti gli eventi del nostro passato *indipendentemente* dalle operazioni del soggetto nel suo rapporto con la realtà. L'esame delle conseguenze sulla nostra attività espressiva e di pensiero dei danni subiti dall'organo cerebrale conferma quanto per via introspettiva, una volta annullato anche quello che potremmo chiamare il "rumore di fondo" del corpo, è comunque chiaro: la coscienza ci assicura una consapevolezza immediata ed evidente del tempo nei termini della durata.

2. Non si può dire che la constatazione dell'impotenza dello studio delle funzioni cerebrali a penetrare la vita della psiche – anzi, si dovrebbe dire, la vita dello spirito – sia per Bergson motivo di sconforto. Per Bergson, è chiaro quale sia il risultato più cospicuo e significativo delle indagini e delle ricerche di tutta la seconda metà dell'Ottocento intorno alla vita della psiche, poco importa che esse siano quelle della psicofisica e della psicologia fisiologica oppure quelle condotte su un piano più spiccatamente medico, sia psicopatologico sia più decisamente neurologico ovvero neuroanatomico. La dimensione della temporalità – e in proposito andrebbe ricordata l'importanza decisiva del ruolo svolto al riguardo dall'evoluzionismo di Spencer – è venuta imponendosi come modello fondamentale di interpretazione di ogni processo psichico, con ripercussioni di notevole consistenza sulla stessa riflessione filosofica, condotta comunque a guardare con molta attenzione al nascere di una psicofisica e di una psicologia fisiologica; ma, nello stesso momento, ciò ha comportato anche una nuova attenzione per lo studio dell'intera dinamica della coscienza e per la riflessione sulla natura stessa di quest'ultima. Bergson sa bene che l'evoluzionismo di Darwin – ma, appunto, anche quello di Spencer – ha contribuito a che nella ricognizione della dimensione coscienziale fosse fatto spazio a considerazioni di ordine biologico. È consapevole pure che la necessità di prendere atto dei livelli di latenza o di presunta assenza della medesima ha condotto a riconoscere l'operare di un vero e proprio inconscio, d'altronde ammesso e indagato anche dai sostenitori di posizioni inequivocabilmente antimaterialistiche. Ma in ogni caso – sarebbe invero da insistere su quanto un atteggiamento del genere si ispiri a una forma di matematismo platonizzante che poi sarà anche quello di Husserl – tutto ciò, a suo giudizio, poco può contro quella che indica come l'"esperienza interna allo stato puro", contro i dati diretti e inequivocabili dell'introspezione. È l'introspezione che ci assicura rispetto al *vero* tempo e, con ciò, ci garantisce la presa diretta sul mondo. Il vero tempo è la durata, la sua "essenza è di scorrere senza posa, e conseguentemente di non esistere che per una coscienza e per una memoria": "I nostri stati psichici e gli stati del mondo esterno sono contemporanei". Si sarebbe tentati di affermare che, d'un colpo, con un consapevole, deciso collocarsi sulla linea di Agostino,

Descartes e Maine de Biran, Bergson accetti in pieno il primato conquistato dalla dimensione della temporalità nella ricognizione della vita della psiche. Bergson accetta quel primato, ne prende atto. Ma è anche vero che, nello stesso momento, non ammette in alcun caso il ridimensionamento dell'individualità coscienziale che ne potrebbe derivare – e che, di fatto, in molti casi ne deriva. Bergson non esita a schierarsi per una decisa, nettissima restituzione dei pieni poteri alla ricognizione dell'interiorità, nella convinzione che la voce da ascoltare sia sempre e comunque quella del *sens intime.*

3. Anche se i punti di convergenza sono molti e in più d'un caso radicati in un comune retroterra di letture filosofiche e di interessi scientifici, la posizione di Bergson – coerente nella sua fedeltà a una tradizione fondamentalmente spiritualistica – non appare puramente e semplicemente assimilabile alla concezione del "flusso di coscienza" elaborata da William James. Concezione, questa, nata anch'essa dalla riflessione sulle prospettive aperte dal lavoro di indagine sulla vita della psiche e dai programmi della psicofisica e della psicofisiologia, ma nello stesso momento molto più propensa, nel rilievo centrale comunque assunto dalla dimensione della temporalità, ad accettare le istanze dell'evoluzionismo biologico. James sottolinea anzi con decisione quanto non può non condurre al ridimensionamento dell'individualità coscienziale di una creatura comunque soggetta alle leggi di natura quale è l'uomo. Ciò è vero anche se nell'uomo è costantemente all'opera – come del resto è riconosciuto dallo stesso Bergson – una proiezione nella direzione dell'azione: il carattere di questa proiezione si definisce nella continua interazione con il cosiddetto mondo esterno, causa di una reattività che è

quella della materia vivente in generale e a cui pare doversi ricondurre la stessa attività del pensiero. Se ogni forma di coscienza è un modo di manifestarsi dell'attività del pensiero, il pensiero – su ciò James è deciso – non necessariamente richiede un soggetto. È vero che esso tende a "essere parte di una coscienza personale", ma ciò non comporta per così dire una "chiusura" del pensiero all'interno di ogni coscienza personale. James fa proprio quanto Pierre Janet mette in evidenza in *L'automatisme psychologique*: vi sono caratteristici livelli di non-organizzazione e di "impersonalità" in quell'attività sempre mutevole che è l'attività di pensiero. Non per questo essa presenta soluzioni di continuità, ancorché possano darsi "vuoti temporali", che comunque non incidono sul dato di fatto della "continuità dell'io", garanzia dell'autoriconoscimento da parte del pensiero della propria continuità. La coscienza – puntualizza James – non ci appare "spezzettata". Ma – è questo il punto decisivo – questa sua continuità non significa un suo legame costituzionale con una soggettività ideale, non significa l'unità coscienziale di un individuo. Se è vero che nello scorrere senza soluzioni di continuità della coscienza si palesa quella che è la tendenza del pensiero a manifestarsi sul piano della soggettività, per così dire in "forma personale", è in realtà proprio la trascendenza del pensiero rispetto a tale livello ad assicurarne, quasi per definizione, l'unità e l'assenza di cesure. Ed è proprio l'assunzione del punto di vista dell'introspezione a essere esposta a un esiziale errore di prospettiva. "Noi", precisa James, "descriviamo le cose che appaiono al pensiero e descriviamo altri pensieri intorno a queste cose come se questi ultimi e i pensieri originari fossero i medesimi." La distanza, per poter osservare e descrivere, è invece indispensabile: nella coscienza, quella distanza

assume ovviamente un carattere eminentemente temporale, che non ha senso tentare di esorcizzare, ma del quale è necessario maturare consapevolezza.

4. Sorge spontanea la domanda sulla misura in cui William James è consapevole di quanto l'invito a porre molta attenzione a non cadere vittima di quella che poi sarebbe stata catalogata come la vera e propria "fallacia dello psicologo" – quella appunto per cui l'introspezione ci porta a far coincidere ciò che si presenta al nostro pensiero e ciò che pensiamo al riguardo – tocchi direttamente questioni di rilievo decisivo anche per la scrittura, per la narrazione: questioni con cui si misura ripetutamente il fratello Henry. Più volte questi torna sul problema delle tecniche cui fare ricorso per narrare delle vicende e dei sentimenti che lo scrittore intende far rivivere nell'animo, nell'interiorità stessa dei suoi lettori. Alla domanda non è detto che sia possibile dare una risposta univoca. Ma, in ogni caso, pare fuori discussione che, al di là della sempre ricordata lettera dello scrittore al fratello psicologo e filosofo – con cui il primo dichiarava di avere sempre, anche se inconsapevolmente, condiviso, e quindi "pragmatizzato", le tesi filosofiche del secondo –, nelle riflessioni teoriche di Henry sul senso della narrazione e poi – ed è il punto decisivo – nelle sue stesse opere narrative non solo si riflettono, ma si delineano chiaramente molte delle questioni che impegnano il dibattito filosofico e psicologico tra Ottocento e Novecento. Tra queste, ovviamente, le questioni della coscienza e dei sentimenti che accompagnano e ispirano i pensieri e le azioni degli uomini e costituiscono, pur nelle intermittenze dell'operare dei medesimi, il fondamento del loro autoriconoscersi come individui.

Cedendo alle seduzioni del paradosso, verrebbe allora da aggiungere che proprio l'opera narrativa di Henry nasce dalla consapevole presa d'atto dell'inevitabilità della "fallacia dello psicologo" allorché costruisce e dà vita a contesti narrativi costituiti non tanto da eventi, quanto soprattutto da sensazioni, pulsioni, desideri che i personaggi della narrazione vivono come propri e immediati stati d'animo. In realtà, quelle sensazioni, quelle pulsioni, quei desideri rappresentano, nelle reazioni inconsapevoli che producono nell'interiorità dei personaggi medesimi, il filtro, la vera e propria lente deformante attraverso cui quell'interiorità viene vissuta ed esplorata da una coscienza perennemente esposta al rischio dell'illusione. Non è una sola, ma sono "milioni, tanto numerose che è impossibile contarle" – scrive Henry James nella prefazione a *Ritratto di signora* – le finestre che si aprono nella "casa del romanzo". È questo il motivo per cui, nel romanzo, la vicenda come tale, il succedersi e il concatenarsi degli eventi, passa in realtà in secondo piano. Compito primario della narrazione è osservare e descrivere il modo in cui quegli eventi sono vissuti in quanto diffratti nel prisma sempre mutevole della sensibilità dei personaggi. Narrare, descrivere, dar vita a personaggi ha un fine che, senza mezzi termini, può essere detto *morale*, beninteso non nel senso del propagandare un qualche modello di vita. Il fine, il compito *morale* della scrittura, dell'opera d'arte è, attraverso l'immaginazione di una vicenda, quello di dar voce, di far esprimere, di far sentire, di far comprendere nella sua autenticità, nella sua vera realtà la dimensione coscienziale come fondamento del nostro conoscere *e* del nostro agire come soggetti individuali. In una parola, il compito – compito appunto *morale* – della scrittura è quello di *sentire* e di *far sentire* la vita come vita vissuta da individui coscienti. Ma dell'intera gamma di questo

sentire non è possibile cogliere ed esprimere la ricchezza, la complessità e la *verità* con un resoconto narrativo il cui modello sia quello comunque statico della rappresentazione pittorica, visiva. L'esigenza di conquistare una più profonda e pervasiva dimensione espressiva può essere soddisfatta solo dall'adozione di tecniche narrative capaci, con l'integrazione di diacronia e sincronia, di aprire la prospettiva della temporalità e in tal modo far nascere nel lettore la percezione di quella che è comunque l'assenza di staticità, se non la vera e propria dinamicità della coscienza. Tale percezione può allora essere diretta, può essere vissuta, con un coinvolgimento di cui, nuovamente, va sottolineata la valenza eminentemente *morale*. Come Henry James scrive nella prefazione a *Il giro di vite*, il narratore, al posto dei "valori" di quello che è il meticoloso "calcolo" con cui costruisce la trama della narrazione, deve lasciare deliberatamente degli "spazi bianchi": spetta al lettore riempirli, e deve farlo sotto la spinta dei sentimenti più vari, ma tali, in ogni caso, da fare scattare il meccanismo dell'identificazione e quindi la tensione *morale* in chi è così condotto ad avvertirsi come individuo cosciente.

5. Le riflessioni teoriche di Henry James, comunque, rimangono innanzitutto le riflessioni di un grande scrittore; sono le riflessioni di chi ha come scopo prioritario e fondamentale il narrare e, col narrare, il coinvolgerci. Ed è difficile, andando con la mente ai personaggi di *Ritratto di signora*, *Washington Square*, *La coppa d'oro*, *Il giro di vite*, non attestarsi alla ferma convinzione che sono innanzitutto quei personaggi, quelle vicende, quei drammi ad assicurare la vera intelligenza delle questioni così faticosamente dibattute da filosofi e scienziati preoccupati di sondare le profondità della psiche. Henry James

non sembra nutrire – legittimamente – molti dubbi al riguardo. Il vero e proprio compito morale da lui assegnato all'opera d'arte, l'"alto valore del romanzo come forma letteraria" da lui esplicitamente proclamato parlano chiaro: laddove l'analisi filosofica è esposta al rischio della schematicità, se non dell'astrazione – rischio che si accentua in modo esponenziale nell'elaborazione di ricostruzioni teoriche –, una scrittura che narri di eventi immaginati e dunque incontestabili è garantita nella sua concretezza e nella sua oggettività. Il romanzo, descrivendo dall'interno la vita dei suoi personaggi, è in grado di farci comprendere come l'individuo – per Henry, ma anche per William davvero "sacro" – viva di una concezione della vita, viva delle sue riflessioni e dei suoi progetti, viva di sentimenti e di speranze. Riflessioni e progetti, sentimenti e speranze che derivano da condizioni irripetibili da uomo a uomo, consustanziali alla distensione della coscienza in una temporalità fatta di tensioni, di scissioni, di autentiche dilacerazioni, ma anche di scelte e di assunzioni di responsabilità, spesso, molto spesso assunte con ferma serenità da chi – e sono quasi sempre donne, e giovani donne – più si penserebbe indifeso, ostaggio del destino.

Facendo leva sul prendere forma dell'individualità coscienziale, sul manifestarsi dell'io in grado di osservarsi nel fluire del tempo, già Goethe aveva fatto cogliere in Ottilie la forza del sentimento che nasce da quella consapevolezza. Lo aveva fatto senza chiamare in causa alcuna esibizione dell'interiorità, proprio perché erano in gioco i sentimenti più intimi. Goethe si era limitato a descrivere, dando voce solo per quanto indispensabile ai suoi personaggi, comunque collocati nella scansione inevitabile degli eventi. Quella descrizione – descrizione eloquente e autenticamente drammatica nella sua ogget-

tività – era stata condotta da Goethe allo stesso modo della descrizione di un processo di natura, descrizione che ha per oggetto il manifestarsi di una pulsione che si estrinseca in forme sempre nuove, forme che sono anche quelle della vita dell'uomo. Ma alla natura l'uomo non è in tutto e per tutto asservito perché dal tempo non è integralmente fagocitato. Più esattamente: l'uomo non vince il tempo, ma del tempo ha consapevolezza e, avendo del tempo consapevolezza, ha coscienza di se stesso. Ottilie che si risveglia e decide di non acconsentire alla richiesta di matrimonio di Eduard rivela una tensione morale che nasce dalla consapevolezza della propria collocazione in una natura comunque retta da leggi e quindi del ruolo che la coscienza ha nel farci avvertiti della nostra essenza. In Goethe è palpabile, è fortissimo il senso del fascino che su di lui è esercitato dalla filosofia di Spinoza; ma nello stesso tempo – e senza che ciò stia a significare un suo allontanamento da Spinoza – è in lui anche ineliminabile il sentimento, la convinzione – sentimento, convinzione, anche speranza su cui comunque aleggia la tragedia – di quella che appare la nostra irriducibile individualità: *individuum est ineffabile*. Nel farci cogliere in modo oggettivo e concreto la dinamica dell'individualità coscienziale, molte pagine delle *Affinità elettive* mostrano di essere di una straordinaria efficacia. La verità che in esse prende corpo è una verità che risalta nella sua forza e nella sua immediatezza nel contrasto evidente con le contorsioni speculative intorno alla fondazione dell'io e all'individualità autocosciente del dibattito filosofico di cui sono contemporanee. È la verità di quanto è narrato in un romanzo, è il frutto della fantasia, ma nonostante questo – o anzi proprio per questo – riesce a superare la scissione tra ragione e sentimento e a restituire l'unità dinamica della coscienza.

5

Memoria, istante, rivelazione

1. Al rapporto che intercorre tra il Goethe delle *Affinità elettive* e l'idealismo classico tedesco può essere assimilato quello – altrettanto stretto e altrettanto problematico – che la concezione del tempo e dell'individuo che sta al fondo della *Recherche* di Proust ha con la filosofia di Bergson. Goethe si rivela in grado quasi di profetizzare – e in realtà altro non fa che prevederla, perché ne coglie il motivo conduttore profondo – la direzione verso cui si sta incamminando lo studio scientifico della natura nei suoi contraccolpi anche sulla coscienza dell'uomo, e proprio su tale terreno matura più di un motivo di scetticismo nei confronti delle reazioni filosofiche cui quello studio dà luogo. Ma anche Proust ha una vivissima percezione di quanto lo sviluppo del lavoro scientifico della sua epoca abbia modificato e continui a modificare l'immagine della natura e, con essa, quella dell'uomo. È appunto su questa base che prende forma la concezione del tempo e della coscienza che costituisce il motivo conduttore della *Recherche*, ma lo costituisce – è questo il punto essenziale – indipendentemente da quanto può essere suggerito a Proust dalle tesi di Bergson.

Le tesi di Bergson sono note a Proust, che però le condivide solo in parte, convinto che debba diversamente

interpretarsi quanto – circa il rapporto fra la materia e la memoria, fra il cervello e il pensiero – è messo in evidenza dalle scoperte dell'epoca intorno alle patologie del sistema nervoso. Proust è dell'avviso che quelle scoperte, innanzitutto, mettano in evidenza l'estrema difficoltà di tenere fede alla pur gloriosa tradizione del *sens intime*. E questa sua convinzione matura a seguito di un interesse diretto, di un vero e proprio coinvolgimento nel problema che è al centro dell'interpretazione bergsoniana del rapporto fra materia e memoria: il problema delle cosiddette afasie. Lo studio di tali patologie mette in evidenza la necessità di distinguere tra un linguaggio interno e il linguaggio propriamente detto, a sua volta articolato in un linguaggio artificiale fatto di segni e in un linguaggio d'azione che si esprime in movimenti capaci di mettere in luce gli stati interni. Le affezioni cerebrali producono alterazioni nel delicato rapporto fra questi due tipi di linguaggio; fanno esplodere una dissociazione da cui è peraltro costantemente minacciata quella complessa – e precaria – unità che è la nostra vita mentale. La distruzione o anche il semplice danneggiamento di alcune zone della corteccia cerebrale può portare allo svanire della vita della mente e, con essa, di quella dell'individuo. La convinzione che la rottura anche di una sola "piccola arteria" del cervello possa alterare nel profondo l'intero ordine della vita mentale si insedia assai presto in Proust, portandolo ad affermare senza mezzi termini che a ogni "alterazione del cervello corrisponde un frammento di morte", che la "vera morte" è quella del cervello. Nasce in Proust una vera e propria ossessione di sprofondare, vittima di un infarto cerebrale, nell'afasia. Si farà quindi visitare più volte da medici illustri – tra questi il famoso Babinski – senza per questo – è ovvio – tranquillizzarsi. Da buon malato

immaginario, Proust si ribella al parere di chi vuole che i suoi disturbi siano di palese origine psicosomatica. In lui si radica la convinzione di essere vittima predestinata di quell'attacco cerebrale da cui, nella realtà, era già stata colpita, finendo poi col morirne, la madre. Questa sua convinzione si manifesta in modo esemplare nella drammatica descrizione della malattia e della morte della nonna e nel crudele resoconto del penoso stato di Charlus, sopravvissuto a un infarto cerebrale. Nella nonna e in Charlus, Proust descrive ciò che all'osservatore esterno si impone di constatare, senza, però, che quanto è osservato legittimi conclusioni risolutive circa lo stato in cui l'attacco ha effettivamente lasciato l'intelligenza della vittima. Ciò che accade in quell'interiorità è di importanza decisiva: non può però essere descritto. Solo la scrittura, la creazione artistica può narrarlo. E Proust, allora, immagina che sia il narratore stesso – dopo la nonna, dopo Charlus, ambedue tragicamente consapevoli del male da cui sono stati colpiti – a essere vittima dell'attacco cerebrale, come appunto accade, dopo una serie di avvisaglie, alla fine della *Recherche*, in quelle che sono le pagine decisive del *Tempo ritrovato*. È allora il narratore-eroe del romanzo a "vedersi morire" a poco a poco: Proust descrive *dall'interno* la condizione della vittima dell'ictus divenuta afasica, e tale descrizione è nello stesso momento la presa di coscienza definitiva della memoria di se stessi e dunque la riconquista del tempo perduto.

2. Il narratore-eroe della *Recherche* – che viene trovato esanime, in fondo alla scalinata, nel cortile dell'hôtel Guermantes – è colpito da un attacco cerebrale, che lo rende afasico. Incapace di comunicare, continua invece a poter pensare – e *ricordare* –, prima che sopravven-

ga quella che è la "vera morte", il definitivo dissolversi dell'individuo: la "morte del cervello". Il senso di tale finzione narrativa è chiarissimo, e tocca direttamente – e nello stesso momento – la struttura teorica e il nucleo poetico-drammatico del romanzo. La successione degli eventi narrati nel romanzo si conclude allorché il narratore-eroe, nel corso della *matinée* presso i Guermantes, matura la decisione di iniziare a scrivere e poi, vittima dell'attacco cerebrale, si trova come a essere rinchiuso in se stesso, posto dinanzi all'urgenza di procedere allo sfruttamento del "ricco bacino minerario" del suo cervello. Sfruttamento frenetico, il cui scopo è arrivare a mettere "al sicuro in un libro" tutto quello che è accaduto nel tempo ed è custodito da una memoria destinata comunque a cancellarsi con il distruggersi del corpo. Sfruttamento percorso dall'angoscia della fine imminente e che tenta di realizzarsi con la trasformazione in "equivalenti di intelligenza" – appunto la scrittura della *Recherche* – di tutte le impressioni fornite dalla memoria involontaria, nell'arco di tempo che intercorre tra l'ictus e la fine della vita del narratore.

Di fatto – e nell'assumere questa posizione Proust mostra di condividere con Bergson (e con molti contemporanei, e già prima Baudelaire) l'interesse per il cosiddetto "io dei morenti" – pare darsi sempre uno *hiatus* tra l'esplodere della malattia e il momento della morte. Nel tempo brevissimo di chi, in pericolo di vita, vede dinanzi a sé la morte, il tempo – aveva appunto scritto Baudelaire richiamandosi al racconto di chi, scampato miracolosamente, aveva poi narrato di quei momenti – appare come sospeso, "annullato", e "pochi secondi" bastano a contenere una quantità di sentimenti e di immagini "equivalenti a degli anni": accade allora che "tutto l'immenso e complicato palinsesto della memoria si

srotola d'un sol colpo, con tutti gli strati sovrapposti di sentimenti defunti, misteriosamente imbalsamati in quello che noi chiamiamo l'oblio". Quella sospensione, quello *hiatus*, nel caso dell'attacco cerebrale e della patologia afasica che ne è effetto e sintomo, possono essere tanto lunghi da consentire al morituro un confronto diretto con la propria interiorità, dandogli nel contempo modo di rendersi conto di quanto profondamente i sensi falsino l'aspetto reale del mondo in cui viviamo. Con l'aprirsi di tale *hiatus* si interrompe – e quindi si mette in evidenza – l'interazione tra le sensazioni e l'interiorità: il narratore-eroe può rendersi conto con chiarezza dell'errore costantemente compiuto allorché viene assolutizzata in rappresentazione della realtà quella che invece altro non è che un'"immagine" istantanea e selettiva, un'immagine che è quella che si offre a un osservatore situato in un determinato momento e in un determinato luogo, al di là di quel tempo che, invece, è il carattere costitutivo fondamentale della realtà in cui viviamo. Accade allora, nello *hiatus*, che il continuo "disturbo" del mondo esterno sull'interiorità dove risiede la memoria venga sospeso: il soggetto è posto dinanzi a se stesso, scava nella "miniera" della propria memoria e diviene consapevole, proprio perché non deve rispondere alle sollecitazioni del mondo esterno, del fatto che tutti noi "occupiamo nel Tempo un posto che sempre si accresce". Per un istante – per un istante che ha una sua durata – abbiamo dinanzi agli occhi tutta quella catena di eventi che costituisce la nostra interiorità, la vita del nostro spirito. Ma il momento della rivelazione è seguito immediatamente da quello della morte, e non vi è dunque più modo di scavare nella nostra interiorità, di comprendere noi stessi, di mettere mano al lavorio del ragionamento, di affidarsi alla "chiarezza delle idee".

Come è noto, per Proust l'esercizio dell'intelligenza ha un'importanza fondamentale. È l'intelligenza che scioglie nodi e stabilisce connessioni nel complesso di ciò che, con i sensi, avvertiamo, afferriamo, vediamo. L'intelligenza mette mano al lavoro di comprensione del significato dei segni con il ragionamento. Ma per arrivare a un'effettiva realizzazione di questo lavoro è necessaria una visione panoramica delle proprie esperienze e quanto più tale visione è possibile, tanto meno si fa insistente e urgente la sollecitazione dei sensi. La tragica chiusura in se stessi, l'impossibilità di parlare con il mondo causata dall'attacco cerebrale, mostra paradossalmente di consentire l'allargarsi dello spirito alla riscoperta del passato e alla comprensione del tempo: gli altri guardano il malato con occhi che non possono capire, quando invece, nell'interiorità di un corpo, di un cervello condannato a una progressiva involuzione verso la morte, ha luogo una vera e propria rivelazione. La rivelazione della propria costituzionale natura temporale, rivelazione che inizia a prendere corpo nel momento in cui l'individuo si ripiega su se stesso e proprio nella solitudine – quella che nella realtà è stata la solitudine della stanza in cui l'asmatico Marcel Proust ha vissuto i suoi ultimi anni – si trova a cercare, e a scoprire, l'"unica fonte di ogni verità".

3. L'importanza che l'attenzione di Proust verso la patologia afasica ha per la definizione dei termini esatti del suo rapporto con la filosofia di Bergson risalta così al di là di ogni ragionevole dubbio. Sull'argomento, tra Proust e Bergson emergono alcune forti differenze, differenze da ricondurre anche al fatto che la concezione della patologia afasica cui Proust si attiene è in larga misura quella degli anni Settanta-Ottanta del secolo XIX,

laddove Bergson è addirittura da considerare un precursore delle teorie di Pierre Marie, che nei primi due decenni del Novecento rinnova profondamente l'intero quadro della ricerca sulla materia. Ma è proprio la ricognizione di tali differenze a consentire di vedere con chiarezza quali siano realmente, rispetto alle posizioni di Bergson, le posizioni di Proust circa il problema del tempo, le quali, in ogni caso, si definiscono in strettissima connessione con gli altri interrogativi in varia misura posti dal problema dell'interiorità, della coscienza, dell'individuo.

Bergson fonda la sua concezione di un'intuizione piena e diretta del tempo come durata sulla tesi per cui la percezione *effettiva* della realtà non può essere quella dell'istante. La realtà può essere colta solo come movimento, come un fluire senza soluzioni di continuità. L'istante è una sorta di vera e propria "finzione", al pari – si è visto – della "percezione pura". L'atteggiamento assunto in proposito da Proust è invece più problematico. Il soggetto reagisce alle stimolazioni dei sensi in un modo che *sembra* immediato e si trova dinanzi alle "resurrezioni" provocate dalla memoria involontaria, che sono come "lampi". Diversamente da Bergson – che preferisce collocarsi sul piano della concatenazione degli istanti nella durata –, Proust si confronta direttamente con il problema dell'istantaneità delle nostre percezioni. Analizza le "resurrezioni" operate dalla memoria involontaria e constata come tali "resurrezioni" si distendano comunque in un certo arco di tempo. Non accade forse che esse portino alla ricostruzione di collegamenti fra tracce di ricordo, fra i segni, fra i nomi che ci devono ricondurre alle cose? L'automaticità del meccanismo di reazione alle sollecitazioni della memoria involontaria ci fa pensare come se fossero istantanee operazioni che

sono in realtà assai complesse e che richiedono comunque del tempo. Normalmente, tutto ciò non è palese o, almeno, richiede molta attenzione per essere rilevato. Ma nel caso in cui il meccanismo risulti danneggiato – e si tratta di danni subiti dal nostro cervello – il carattere non-istantaneo di tali operazioni risulta evidente: esse si rivelano, anzi, come operazioni integralmente immerse nel tempo, *fatte* di tempo perché tali da avvenire comunque in sequenza.

Ci sarebbero, però, ottimi motivi per obiettare che questa pare essere proprio la posizione di Bergson. Non è forse necessario, allora, ammettere che Proust è bergsoniano, e lo è proprio nella specifica misura in cui riconosce come dato ultimo il flusso del tempo? L'ammissione pare inevitabile, ma in realtà non chiude la questione, che d'altronde non potrebbe essere chiusa neanche appellandosi salomonicamente a un'incommensurabilità tra l'analisi filosofica di Bergson e l'arte di Proust, che in realtà non può darsi, tanto sono loro comuni i rispettivi oggetti di indagine. Pur convinto dell'evidenza fenomenologica dell'istantaneità delle nostre percezioni, Proust tiene a sottolineare che i "lampi" che fanno di volta in volta rinascere in noi tutto un mondo sono anche l'inizio della ricostruzione di un complesso di eventi – "individualità" – che non possono non essere distribuiti nel tempo perché l'esperienza che compiamo non è simultanea. Il nostro sentire, il nostro percepire, è ancorato al nostro cervello: nel cervello vi sono delle stratificazioni di memoria, anche se sarebbe comunque un errore ritenere che tra gli elementi conservati nel nostro ricordo esistano solo rapporti di successione temporale e fondare poi su quella che è solo una delle possibili modalità di connessione tra gli eventi addirittura una rete di connessioni causali. Come è messo in evidenza dal lavoro di scavo

dei "giacimenti profondi" del nostro "suolo mentale", reso possibile proprio dalla dissoluzione del cervello tipica della patologia afasica – lavoro che ci fa toccare con mano la stratificazione della nostra memoria –, le rivelazioni della memoria involontaria non sono istantanee, ma sono solo più veloci perché – grazie alla possibilità che così emerge di una "visione panoramica" – non sono ancorate all'unilateralità di una connessione storico-genetica degli eventi. Esse danno modo di percorrere, per così dire, "in tutti i sensi" le stratificazioni della memoria.

È questo il punto decisivo. Il fatto che tali rivelazioni, tali "risurrezioni" siano da noi vissute come istantanee – anche se si tratta di un'apparente istantaneità, da ricondurre al superamento dell'unidimensionalità storico-genetica – e tali da modificare nel profondo (se non addirittura da sovvertire) la sequenza temporale è d'importanza risolutiva. Nei "lampi", nel balenare delle rivelazioni, nelle "resurrezioni" noi arriviamo, seppure in modo che non può non essere fuggevole, alla consapevolezza che la vera realtà è una totalità al di fuori del tempo e che lo è proprio perché in essa tutto è interconnesso, e non ha un'unica direzione, appunto quella della freccia temporale. È allorché scorgiamo questi "lampi" che iniziamo a renderci conto di quale sia il prezzo da pagare per raggiungere un'apprensione della realtà che vorrebbe essere immediata. Le rivelazioni della memoria involontaria – avvio alla riconquista del tempo perduto e, in prospettiva, al superamento stesso della temporalità – non solo ci spingono alla consapevolezza del fatto che, come individui costituiti da aggregazioni più o meno stabili di percezioni, siamo *fatti* di tempo, ma anche fanno maturare in noi la convinzione che sia necessario spogliarci della nostra individualità, se davvero voglia-

mo avere ragione del nostro essere immersi nel tempo. Solo allora sarebbe possibile raggiungere – in una vera istantaneità garantita dalla simultaneità – l'eternità del tutto, della totalità interconnessa, l'eternità delle "essenze" oggetto della "vera arte". È evidente la situazione di duplice contraddittorietà che così si palesa, ma che Proust non ha assolutamente intenzione di eludere, e che anzi pone al centro della sua concezione della realtà e dell'arte: sono le "resurrezioni" che ci appaiono come *istantanee* a consentire, *a contrariis*, la comprensione del tempo, ed è l'arte – contemplazione dell'universalità delle essenze – che si realizza sempre come vera e propria sublimazione dell'individuale. È allora che le "essenze" oggetto dell'arte vengono colte, e vengono colte perché la nostra individualità di soggetti senzienti e percipienti e pensanti si trascende nell'intuizione dell'assoluto. E niente meglio del mutismo dell'afasia temuto dall'autore e vissuto dall'eroe del romanzo può farci capire tutto questo, nel momento in cui ci impone di prendere atto di una dura verità: quella della dissoluzione della nostra individualità. La vita del nostro io è la vita del nostro cervello, la nostra memoria – la distanza di Proust da Bergson non pare colmabile – è materia.

4. È dunque ancora una volta il legame consustanziale tra dimensione della temporalità e io che viene in questo modo a mettersi in luce, confermando nello stesso momento in modo chiarissimo quanto il pericolo della dissoluzione, dell'annullamento, incomba sull'individualità coscienziale che si vorrebbe a fondamento di quell'io e che, di fatto, lo è, ma lo è nella misura in cui ne mette in evidenza la costituzione essenzialmente temporale, "a termine", di complesso di funzioni necessarie al mantenimento di un aggregato corporeo. È questa, in definitiva, la posizione di Proust, posizione che allora pare davvero difficile accostare a quella assunta da Bergson, per il quale – si è visto – vale il dato dell'"esperienza interna allo stato puro" che si rivela alla coscienza.

Nondimeno non è possibile sostenere l'indifferenza di Proust nei confronti del problema dell'individualità; è impossibile, anzi, ravvisare una sorta di sua rassegnazione dinanzi al dato incontrovertibile che le ricerche sull'afasia impongono di accettare. L'ansia del narratore-eroe che, come un minatore, scava freneticamente i "giacimenti" del suo "suolo mentale", quell'ansia, quella vera e propria angoscia, è come il salire a grandi passi del pittore che vuole arrivare prima del tramonto là dove si apre la vista di un lago che ha potuto solo intravedere tra le rocce e gli alberi, ma sul quale, nel momento stesso della visione, cade l'oscurità. Tutto ciò parla con chiarezza. Il momento della rivelazione, il momento in cui arriviamo al fondo di tutte le stratificazioni della nostra memoria, il momento in cui la nostra visione diventa panoramica è il culminare di un processo, di un concatenarsi di eventi che non abbiamo attraversato nell'indifferenza: non è infatti pensabile scambiare per indifferenza quelle che sono le latenze in cui incorre la coscienza.

In quel processo siamo coinvolti appieno; quel processo è stato ed è la nostra vita. Vita che non ha cesure e della quale diveniamo avvertiti proprio là dove ci veniamo a trovare dinanzi alle "resurrezioni" – impreviste ma chiarissime – della nostra memoria, quelle "resurrezioni" che sono altrettante illuminazioni per il nostro riconoscerci. Le "resurrezioni" illuminano la nostra coscienza, fanno intravedere quella che può essere la rivelazione finale e – così come lo specchio del lago intravisto attraverso la cortina di rocce e di alberi che lo cela alla vista del pittore – ce la preannunciano in primo

luogo quando sono operate dalla creazione artistica, investita di un compito fondamentale: farci cogliere, nella bellezza – una "promessa di felicità" –, la possibilità di un'armonia, di una visione totale e appagante di cui impossessarsi e di cui avvertiamo l'inesplicabile ma potente necessità al nostro interno. Quest'ultimo dà di sé testimonianza continua, come dimensione – coestensiva alla vita del nostro cervello, la cui morte è la nostra morte – in cui si dispiega la memoria del nostro passato e in cui prendono forma le aspettative del nostro futuro. In quell'interno non accade così soltanto che prestiamo ascolto alla "promessa di felicità" della bellezza (bellezza che d'altronde Stendhal, autore della fortunata formula, in altra occasione più pedestremente riconduceva all'"espressione di un certo qual modo abituale di cercare la felicità", e non di necessità dello spirito). Più esattamente: in quell'interno, il costante rapporto con ciò che a esso è comunque esterno – e appunto lo è in primo luogo ed essenzialmente nella forma della temporalità – è un rapporto segnato dal sentimento di un deficit, dalla necessità di completarsi con l'acquisizione piena di ciò che continua a essere avvertito come esterno. Tale acquisizione si rivelerà possibile solo con la realizzazione della consapevolezza della piena distensione della propria individualità nel tempo della propria vita. Ma tappe fondamentali di tale acquisizione – e dunque della speranza che si realizzi appieno una "promessa di felicità" di cui la bellezza non pare d'altronde essere affatto l'unico garante – vengono così a essere anche i momenti scanditi dalle "intermittenze del cuore". Sono le "intermittenze del cuore" che, insieme al balenare della bellezza nell'opera d'arte, scandiscono la nostra vita, e la scandiscono nell'immediatezza inconsapevole con cui la viviamo. Su di essa, indelebile, le "intermittenze

del cuore" imprimono il segno dei sentimenti che abbiamo provato. Quel segno è indelebile non solo e non tanto perché, come voleva Bergson, il passato non può essere cancellato, ma perché ciò che in noi è accaduto e di cui quei sentimenti danno e continuano a dare testimonianza si è impresso per sempre su di noi, sulla nostra costituzione, anche se volessimo pensarlo solo come aggregazione di percezioni che rispondono agli stimoli dell'ambiente. Anche se quei sentimenti sono dissimulati o addirittura sepolti nell'inconscio, noi li continuiamo a provare: ed essi, in forza di quel costituzionale egoismo (o egotismo, avrebbe detto Stendhal) che comunque filtra ogni nostro rapporto con quanto o con chi ci è esterno, sono rivelatori a noi di noi stessi. Quei sentimenti chiedono di essere osservati, analizzati, compresi allorché si rende possibile, nella distanza del tempo, descriverli e averne consapevolezza. È allora che ci troviamo – e non potremmo fare diversamente – a "rappresentare certe persone non al di fuori, ma dentro di noi, dove i loro più piccoli atti possono portare con sé turbamenti mortali". Quei sentimenti sono divenuti parte costitutiva di noi stessi, di noi stessi come soggetti, come individui le cui azioni si avviano e si indirizzano non solo avendo come punto di riferimento il bello, ma anche con la consapevolezza che per l'orientamento di quelle azioni medesime è di pari importanza – e il cielo in cui risplende la costellazione dell'estetica non è forse il medesimo? – il "cielo morale". Di quel "cielo morale" la luce varia in continuazione "secondo le differenze di pressione della nostra sensibilità", ma è anche la luce che illumina, col primo manifestarsi del sapere di noi stessi in quelle "differenze di pressione", il processo mediante il quale il nostro riconoscersi come individui si realizza, si compie nell'istante in cui ci riscattiamo dalla dispersione

nel tempo. Già Maeterlinck, da Proust sempre ammirato, aveva scritto che quel che resta a ciascuno di noi del proprio passato, e diviene così parte di noi stessi, sono le "reazioni morali" suscitate dagli eventi del nostro ricordo, quelle reazioni che sono a fondamento del nostro essere, che lo fanno "intimo e sovrano".

5. Anche Ottilie arriva alla determinazione con cui si fa consapevole di se medesima allorché del suo passato, del suo presente e del suo futuro – del suo tempo, del tempo della sua vita – ha come una visione istantanea e panoramica. Anche per Ottilie quella visione è la rivelazione del senso profondo, autentico della sua vita perché resa possibile dai sentimenti intrisi di ricordi e di speranze che in lei sono stati fatti nascere, anzi rinascere, da ciò che della sua vita, di se medesima, ha ascoltato altri dire e narrare. Nel vigile silenzio di un sonno solo simulato, Ottilie ha colto una per una le parole di Charlotte. Si è così trovata a essere osservatrice di se medesima; si è vista nel concatenarsi dei momenti della sua vita; si è vista, attraverso i sentimenti che quelle parole hanno in lei evocato, nel tempo, quel tempo che è un destino di cui si può solo essere consapevoli. Poco conta che, nella *Recherche*, a differenza che nelle *Affinità elettive*, ci si trovi dinanzi alla coincidenza tra il narratore – che osserva e descrive al pari di uno scienziato – e l'eroe della narrazione. E poco conta pure che in tal modo venga fatto ricorso consapevole allo strumento dell'introspezione, alla narrazione dall'interno di ciò che accade al protagonista della vicenda. In tutti e due i casi è il processo di acquisizione della coscienza individuale a porsi al centro della narrazione, da Goethe consegnata a poco più di alcune decine di righe, da Proust condotta per le migliaia di pagine che vanno dal cancello del giardino di Com-

bray alla caduta lungo lo scalone dell'hôtel Guermantes. Di quell'acquisizione né la narrazione di Goethe né quella di Proust intendono tuttavia fare il punto di leva di una celebrazione della soggettività, anzi dell'io puro. La narrazione, piuttosto, individua e sottolinea in tale acquisizione – autonoma acquisizione, quasi una sorta di "educazione sentimentale" da parte sia di Ottilie sia del narratore-eroe della *Recherche* – una fondamentale tensione *morale*, nel senso – si è detto e varrà per un'ultima volta ripeterlo tornando a chiamare in causa Henry James – di una spinta a dare espressione, in tutta la gamma di modalità in cui tale espressione è possibile e partendo dunque innanzitutto dalla sensibilità, alla dimensione coscienziale dell'individuo.

Per Proust quella dimensione è fondamentale, è una dimensione che deve essere a ogni costo salvata, ma deve esserlo non in nome di una retorica che in fin dei conti sarebbe simmetrica a quella di chi ne afferma l'indispensabile distruzione per poter fondare una morale autenticamente coerente. Il motivo per cui deve esserlo è un motivo, se si vuole, molto concreto – empirico, si potrebbe dire –, un motivo a illustrare il quale vale in definitiva molto più dell'argomentazione filosofica il richiamo alla realtà della drammaticità di una narrazione capace di coinvolgere nel profondo – capace di far nascere nel lettore – la verità di un sentimento di cui unica, ma decisiva testimonianza altro non può essere che la voce della coscienza, fosse anche di una coscienza che si rivela riottosa al rigore delle definizioni, sfuggente a chi ne volesse fissare i confini, ma che è il tessuto impalpabile seppure tenacissimo del nostro esistere, del nostro *sentirci* esistere. È dunque la dimensione dell'interiorità che Proust non può, non vuole mettere in discussione, e di cui vuole come sottolineare l'impenetrabilità e, nello

stesso momento, l'imporsi allorché le affida il compito di rassicurarci sulla rivelazione di quale sia la nostra vera natura di esseri fatti di tempo. È vero che su quella stessa interiorità incombe – quasi a conferma dell'inevitabilità dell'operazione di "annichilazione dell'io" propagandata dall'estremismo idealistico – la minaccia che quella rivelazione finale sia la rivelazione del nulla, rivelazione prefigurata nel tragico mutismo dell'afasico che guarda dentro se stesso assistendo al disgregarsi dei propri ricordi, alla distruzione del proprio cervello. Ma è anche vero – lo conferma la duplicità intrinseca alla scelta del modello del disturbo afasico, da un lato simbolo della materialità della nostra memoria, da un altro evocatore di uno *hiatus* della nostra vita interiore prima del calare delle tenebre – che quel tragico mutismo rimane impenetrabile. Quell'impenetrabilità non ci dice se in esso accada allora che, al culminare del processo con cui siamo riusciti a riconquistare il tempo, con quella riconquista abbiamo anche trasceso la nostra individualità proprio nel momento in cui ne avevamo piena chiarezza. Tuttavia, se tale riconquista è possibile, essa non può non avere quel carattere, essa non può non compiersi avendo come unico spettatore noi stessi, e sottrarsi così, annullando il tempo, alla "fallacia dello psicologo".

Paul Valéry – che, va ricordato, trovava la vita troppo breve e Proust troppo lungo – avrebbe scritto che ogni stato mentale in sé e per sé è uguale a zero, non è niente. È un vuoto che viene a riempirsi sempre e comunque solo "in seguito". Non solo: è la nostra costituzionale temporalità, è la memoria a distinguere nel modo più chiaro il sistema della nostra psiche dall'istantaneità di un sistema meccanico. È l'impossibilità di arrivare a scrivere un'equazione definitiva di noi stessi a connotare la nostra coscienza. Viviamo "come prendendo a pre-

stito da ogni istante quel che è in quell'istante, e senza neanche poter pensare che quell'istante sia tutto": nessun istante è davvero *nostro*. Ma è allora proprio questa la ragione per cui sarà in un istante che, chiuso nell'afasia che lo ha colpito al termine della *matinée* presso la principessa di Guermantes, il narratore ed eroe della *Recherche* arriverà ad avere la rivelazione della riconquista del tempo. In quell'istante si consuma un atto di cui la nostra interiorità è testimone diretto e inconfutabile. Il tempo – il destino dell'eterno circolo della natura – non è allora sospeso, ma *forse* è vinto, e vinto dalla forza del nostro spirito, *forse* come voleva Henri Bergson. Ed è certamente per questo che Marcel Proust, dinanzi ai sarcasmi con cui il dottor Ballet – uno dei tanti medici colleghi del padre e del fratello vittime delle sue ossessioni – irride alla concezione della durata e della memoria pura, sceglie il silenzio. Un silenzio che però – annota con ironia – ha una muta espressione: quella del sorriso della Gioconda.

Riferimenti bibliografici*

I

BALZAC, H. de, *Il libro mistico*. Tr. it. Edizioni Sic, Milano 1999.

BAUDELAIRE, C., *Scritti sull'arte*. Tr. it. Einaudi, Torino 2004.

BERGSON, H., *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2001.

BERGSON, H., *Materia e memoria*. Tr. it. Laterza, Roma-Bari 2009.

CARLYLE, T., *Sartor Resartus*. Tr. it. liberilibri, Macerata 2009.

GOETHE, J.W. von, *Le affinità elettive*. Tr. it. Einaudi, Torino 2007.

GOETHE, J.W. von, *Faust e Urfaust*. Tr. it. Feltrinelli, Milano 2008, 2 voll.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*. Tr. it. Einaudi, Torino 2007.

HELMHOLTZ, H., *Opere*. Tr. it. UTET, Torino 1967.

JAMES, H., *Le prefazioni*. Tr. it. Cooper, Roma 2004.

JAMES, H., *Il giro di vite*. Tr. it. Garzanti, Milano 2008.

JAMES, W., *Saggi di empirismo radicale*. Tr. it. Quodlibet, Macerata 2009.

MACH, E., *L'analisi delle sensazioni e i rapporti tra fisico e psichico*. Tr. it. Feltrinelli, Milano 1975.

MAETERLINCK, M., *Il tempio sepolto*. Tr. it. C. Voghera, Roma [1923].

NOVALIS, *Opera filosofica*. Tr. it. Einaudi, Torino 1997, 2 voll.

PROUST, M., *Alla ricerca del tempo perduto*. Tr. it. Einaudi, Torino 2008.

* Sono elencate, nella traduzione italiana disponibile o di più facile reperibilità, le principali opere di cui si è fatta menzione diretta o indiretta. È data inoltre indicazione di una serie di testi – in linea di massima disponibili sul mercato librario – cui il lettore interessato può fare ricorso per un primo approfondimento.

ROUSSEAU, J.-J., *Le confessioni*. Tr. it. Garzanti, Milano 2006.
SCHELLING, F.W.J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Tr. it. Guerini & Associati, Milano 2005.
STENDHAL, *Dell'amore*. Tr. it. Garzanti, Milano 2003.
VALÉRY, P., *Quaderni*. Tr. it. Adelphi, Milano 1988, vol. 3.

II

BESOLI, S. (a cura di), *William James e la filosofia*. Quodlibet, Macerata 2000.
CALASSO, R., *La folie Baudelaire*. Adelphi, Milano 2008.
FERRARIS, M., *Ermeneutica di Proust*. Guerini & Associati, Milano 1987.
FRANZESE, S., *Darwinismo e pragmatismo. E altri studi su William James*. Mimesis, Milano 2010.
GARELLI, G., *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*. il Mulino, Bologna 2010.
GODANI, P., *Bergson e la filosofia*. ETS, Pisa 2008.
GULÌ, S., *Elementi, sensazioni e connessioni funzionali. La filosofia naturale di Ernst Mach*. Unicopli, Milano 2007.
HADOT, P., *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2009.
HEIDEGGER, M., *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*. Tr. it. Guida, Napoli 1998.
JACOBS, W.G., *Leggere Schelling*. Tr. it. Guerini & Associati, Milano 2008.
JAUSS, H.R., *Tempo e ricordo nella "Recherche" di Marcel Proust*. Tr. it. Le Lettere, Firenze 2003.
KLAGES, L., *Goethe come esploratore dell'anima*. Tr. it. Mimesis, Milano 2003.
MAGRELLI, V., *Vedersi vedersi. Modelli e circuiti visivi nell'opera di Paul Valéry*. Tr. it. Einaudi, Torino 2002.
MARTINEZ, C., *L'arte della critica. Ideologia estetica e forma narrativa nelle "Prefazioni" di Henry James*. Tr. it. Bulzoni, Roma 2001.
MATHIEU, V., *Bergson. Il profondo e la sua espressione*. Guida, Napoli 1971.
MENEGHELLI, D., *Una forma che include il tutto. Henry James e la teoria del romanzo*. il Mulino, Bologna 1997.
MEULDERS, M., *Helmholtz. Dal secolo dei Lumi alle neuroscienze*. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2005.
MOISO, F., *Goethe: la natura e le sue forme*. Mimesis, Milano 2003.
MORETTI, G., *L'estetica di Novalis. Analogia e principio poetico nella profezia romantica*. Rosenberg & Sellier, Torino 1991.
MUSIL, R., *Sulle teorie di Mach*. Tr. it. Adelphi, Milano 1973.

PAPPARO, F.C. (a cura di), *Di là dalla storia. Paul Valéry: tempo, mondo, opera, individuo*. Quodlibet, Macerata 2007.
PESSINA, A., *Introduzione a Bergson*. Laterza, Roma-Bari 2005.
PETTOELLO, R., *Introduzione a Herbart*. Laterza, Roma-Bari 2005.
PIAZZA, M., *Passione e conoscenza in Proust*. Guerini & Associati, Milano 2000.
POGGI, S., *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson*. il Mulino, Bologna 1991.
RUGGIU, L., *Logica, metafisica, politica. Hegel a Jena*. Mimesis, Milano 2010.
SQUEO, A., *Orizzonti del visibile. Pratiche discorsive tra scienza e letteratura in Henry James*. Pensa Multimedia, Lecce 2009.
TESTA, I., RUGGIU, L. (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*. Guerini & Associati, Milano 2010.
VERRA, V., *Su Hegel*. il Mulino, Bologna 2007.



1.237525
Feb. 2012